
Lotte List

Virtueller Messianismus

Deleuze liest Benjamin

Kein Begriff Walter Benjamins hat der Rezeption so große Schwierigkeiten bereitet wie der des *Messianischen*. Sein Skandal liegt nicht zuletzt darin, dass er vor allem im Kontext der politischen und geschichtstheoretischen Schriften Benjamins vorkommt. Geht es hier um Materialismus oder Metaphysik? Marxismus oder Mystizismus? Revolution oder Eschatologie? Die Beiträge zur Aufklärung der Fragen sind viele und vielfältig, aber das Problem besteht nach wie vor. In jüngerer Zeit hat Giorgio Agamben die These eines »messianischen Nihilismus« bei Benjamin aufgestellt.¹ Dass der Begriff eschatologische Töne anschlägt, steht außer Frage, aber Agambens nihilistische Lesart unterstellt Benjamin einen sowohl politischen als auch philosophischen Defaitismus, der allerdings vor allem Agambens eigener ist, und vertieft nur das Problem. Unverkennbar ist jedoch, dass der Begriff des Messianischen kein Kuriosum am Rand der Überlegungen Benjamins bildet, sondern dass er eine zentrale Position in seinem Denken einnimmt.

In diesem Aufsatz schlage ich vor, das Messianische als eine zeitliche Struktur im Rahmen von Benjamins politischer Zeitphilosophie zu betrachten. Diese Struktur, so werde ich argumentieren, bildet einen aktualisierbaren, immanenten zeitlichen Index. Als Zeitstruktur verstanden wird das Messianische zu einem Grenzbegriff, der ontologische Theologie und materialistische Kritik vermittelt. Dieser Zusammenhang lässt sich anhand des Begriffes des Virtuellen, so wie ihn Gilles Deleuze entwickelt hat, verdeutlichen. Mit Deleuze gesprochen stellt das Virtuelle eine Wirklichkeitskategorie des mehr als bloß Möglichen dar, wobei sich die Realität in Virtualität und Aktualität differenziert. Im theoretischen Kontext der Zeitphilosophie charakterisiert der Begriff eine nicht aktualisierte Intensität, die dennoch in ihrer Unaktualität eine reale Wirkung hat. Diese reale Potenzialität, auf die der Begriff des Virtuellen zielt, ermöglicht meines Erachtens eine Entmystifizierung des theologischen Gehalts des Messianischen. Wenn sich das Messianische nicht als soteriologischer Mystizismus, sondern als immanente Virtualität verstehen lässt, so ist dies erstens mit dem Materialismus vereinbar, und zweitens dient es der Klärung des Verhältnisses von Zeitphilosophie und politischer Theorie Benjamins. Ziel des Aufsatzes ist es daher, den

esoterischen Begriff des Messianischen anhand des systematischen Begriffs des Virtuellen zu entfalten und in einer Zeitphilosophie der Immanenz zu verorten. Als Zeitstruktur bedingt das Messianische die im Engagement begriffene Stellung der Gegenwart zur und in der Geschichte, welche die Grundlage der Revolutionstheorie Benjamins bildet. Dessen Erhellung soll neues Licht auf das politische Potenzial seines Spätwerks werfen.

Eine deleuzianische Lektüre des benjaminschen Denkens mag ungewohnt erscheinen. Kritische Theorie und Poststrukturalismus gelten als voneinander isolierte, unterschiedlich ausgerichtete philosophische ›Schulen‹ und tatsächlich hat sich Deleuze kaum mit Benjamin beschäftigt. Andererseits sind die Übereinstimmungen zwischen den Interessen der beiden so auffällig, dass sich eine Annäherung aufdrängt: Der Einfluss von Denkern wie Leibniz, Kant, Marx, Nietzsche und Freud, die Beschäftigung mit Film und Literatur als Quellen der philosophischen Erkenntnis, vor allem mit Marcel Proust und Franz Kafka, das Kreisen um gemeinsame Themen wie das Unbewusste, den Faschismus oder die Pathologie des Kapitals und, hier entscheidend, ihre Überlegungen zum Verhältnis von Zeit und Politik. Eine Kartografie ihrer Differenzen und Affinitäten weist jedoch über den Rahmen des gegenwärtigen Aufsatzes hinaus; hier soll es genau genommen um die spezifische Verwertung des Begriffes der Virtualität als analytischem Schlüssel zur funktionellen Struktur des Messianischen gehen.²

Das Messianische ist zugleich das Nichtaktuelle par excellence und in seiner Konzeption auf die Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) seiner Aktualisierung ausgerichtet. Dass dieses Nichtaktuelle mehr als die bloße Abwesenheit eines Aktuellen ist, wird sich jedoch erst durch die Ausarbeitung seines positiven *virtuellen* Charakters und des Verhältnisses Virtualität/Aktualität erweisen. Die höchstentwickelte und aufschlussreichste Theorie zu diesem Verhältnis hat uns Deleuze geliefert, wenn ihm auch der Begriff vorauslief: Denn der Weg zur Theorie Deleuze' führt über Henri Bergson, der auch in der Zeittheorie Benjamins eine wichtige Rolle spielt. Zunächst wende ich mich daher Bergson und seiner Grundlegung einer Gedächtnistheorie auf der Basis der virtuellen Erinnerung zu.

Von Bergson zu Deleuze: Reine Erinnerung

Der Begriff des Virtuellen tritt früh in Deleuze' Werk ein und bleibt für dieses durchgängig zentral, geht jedoch ursprünglich auf Bergsons Untersuchungen zu Zeit und Gedächtnis zurück. Dabei haben Deleuze' Kommentare zu Bergson dessen Rezeption stark beeinflusst. Es gibt Rezipienten, die bezweifeln, dass die Virtualität bei Bergson überhaupt ein intendierter Kernbegriff war und die

annehmen, dass dieser erst von Deleuze ›hineingelesen‹ worden ist.³ Obwohl das Wort ›virtuell‹ in Bergsons wichtigsten Schriften nicht definiert wird, lässt sich dessen Bedeutung in der Theorie des Gedächtnisses doch rekonstruieren, auch wenn sich diese Rekonstruktion dem Einfluss durch Deleuze nicht entziehen kann.

In *Materie und Gedächtnis*, Bergsons Hauptwerk aus dem Jahr 1896, wendet sich dieser gegen eine Auffassung des Gedächtnisses, bei der Erinnerungen als verblasste Wahrnehmungen erscheint.⁴ Eine solche Auffassung, die Bergson ablehnt, versteht Erinnerung und damit den vergangenen Moment grundsätzlich als eine vorübergegangene Gegenwart, die mit dem Entrinnen der Zeit verschwommener und unsichtbarer wird. Das Erinnerte wird so als eine Kette von Gegenwarten dargestellt. Damit werde jedoch, so Bergson, der essenzielle Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart verkannt, dieser sei ein Unterschied der Art eher als des Grades. Bergsons zufolge missachtet diese Auffassung sowohl die Erinnerung, die zu einer entkräfteten Wahrnehmung reduziert wird, als auch die Wahrnehmung, welche hier lediglich als eine starke Erinnerung erscheint, statt als Interaktion mit der Welt ernst genommen zu werden. Wir müssen, so Bergson, die Vergangenheit in ihrer Eigenart verstehen, um davon ausgehend ihr Verhältnis zur Gegenwart etablieren zu können.

Bergson unterscheidet zwei Arten der Erinnerung: »*Le passé se survit sous deux formes distinctes: 1^o dans des mécanismes moteurs ; 2^o dans des souvenirs indépendants.*«⁵ Es handelt sich erstens um das Erinnern durch motorische Mechanismen – oder die Gewohnheit (*habitude*) – und zweitens um das Erinnern in unabhängigen Bildern. Bergson bringt das Beispiel des Auswendiglernens einer Lektion an, welches beide Varianten erlaubt: Der Schüler liest den gegebenen Text mehrmals und rekapituliert ihn nach jeder Lektüre genauer. Am Ende kennt er die Worte auswendig und kann sie fehlerfrei wiederholen; er hat sie als Gewohnheit in die mechanische Erinnerung eingelagert. Denkt er dagegen an einen einzelnen, spezifischen Textdurchgang zurück, muss er statt der Gewohnheit die andere Art der Erinnerung aktivieren: die unabhängige oder spontane, die Bergson auch Erinnerungsbild (*souvenir-image*) nennt. Von den beiden Arten ist jedoch die letzte die Erinnerung im eigentlichen Sinne des Wortes und die erste auf diese als ihre Voraussetzung zurückzuführen.⁶ Es gibt auch im Unterschied zur immanent geistigen eine körperliche Erinnerung, die sich analog zur Gewohnheit in den Leib einschreibt. Die körperliche Erinnerung ist die Einverleibung der bildlichen und aktualisiert ihr virtuelles Potenzial in jedem Moment ihrer Erscheinung:

Le progrès par lequel l'image virtuelle se réalise n'est pas autre chose que la série d'étapes par lesquelles cette image arrive à obtenir du corps des démarches utiles [...]. En d'autres termes, l'image virtuelle évolue vers la sensation virtuelle, et la sensation virtuelle vers le mouvement réel: ce mouvement, en se réalisant, réalise à la fois la sensation dont il serait le prolongement naturel et l'image qui a voulu faire corps avec la sensation.

Der Vorgang, durch welchen das virtuelle Bild sich realisiert, ist nichts weiter, als die Etappenreihe, durch welche dieses Bild dahin gelangt, den Körper zu nützlichen Schritten zu veranlassen. [...] Mit anderen Worten, das virtuelle Bild entwickelt sich zur virtuellen Empfindung und die virtuelle Empfindung zur wirklichen Bewegung: diese Bewegung realisiert in ihrer eigenen Verwirklichung zugleich die Empfindung, deren natürliche Fortsetzung sie wäre und das Bild, welches sich mit der Empfindung verkörpern wollte.⁷

Das virtuelle Bild, von dem Bergson hier spricht, ist das Erinnerungsbild. In seinem virtuellen Zustand bleibt es in der Latenz und dennoch Teil unseres gesamten Gedächtnisses. Aktivieren wir es, indem wir eine einst gelernte Bewegung oder Handlung ausüben, geht es in die Aktualität über – ohne uns zwangsläufig bewusst zu werden.

Wenn Bergson freilich die bildliche Erinnerung zunächst als die ursprünglichere definiert, wird diese Behauptung später im Buch jedoch abgeschwächt, indem er einen dritten Begriff einführt. Die zwei oben beschriebenen Varianten der Erinnerung sind demnach zu präzisieren als zwei Weisen, worin das Erinnernte sich *aktualisiert*. Das Erinnerungsbild lässt sich, wie im Beispiel illustriert, auch als Bild zurückrufen, unabhängig von der körperlichen Motorik, und hebt sich nur von der anderen Erinnerungsart dadurch ab, dass sie dem konstitutiven Boden des Gedächtnisses ähnlicher erscheint – das heißt der reinen Erinnerung (*souvenir pur*): »Le souvenir-image, à son tour, participe du ›souvenir pur: qu'il commence à matérialiser« [»Das Erinnerungsbild wiederum partizipiert an der ›reinen Erinnerung‹, welche es zu materialisieren beginnt«].⁸ Als reine Erinnerung gilt das latente, unbewusste Bild, welches einerseits ohne Kontakt zu unserer materiellen Wirklichkeit bleibt und dennoch andererseits keineswegs unreal ist. Es gibt immer zahlreiche vergangene Erlebnisse, die wir nicht unmittelbar vor uns haben oder für uns aktivieren können, die sich aber auch nicht einfach im Limbus befinden. Wäre die Auffassung der Erinnerungen als verblasste Perceptionen richtig, so wäre unsere Vergangenheit uns in ihrer Ganzheit immer bewusst (oder vorhanden), allein mehr oder weniger verschwommen je nach zeitlicher Distanz. So ist es aber offensichtlich nicht: Es gibt Erinnerungen, die jahrelang in Vergessenheit geraten, um uns dann plötzlich wieder in den Sinn

zu kommen. Ferner lässt sich die reine – das heißt rein virtuelle – Erinnerung auf zweierlei Weisen aktualisieren, entweder als bewusstes Geistesbild oder als unbewusste, aber trotzdem aktive Bewegung. Anders gesagt ist die virtuelle Erinnerung zwar immer unbewusst, ihre Aktualisierung aber nicht immer bewusst, und die Unterscheidung virtuell/aktuell geht demnach nicht in dem Begriffspaar unbewusst/bewusst auf.

In *Bergson zur Einführung (Le bergsonisme)* von 1966 interpretiert Deleuze die Gedächtnistheorie Bergsons und insbesondere seinen Begriff der reinen Erinnerung als eine Theorie der Koexistenz von Gegenwart und Vergangenheit.⁹ Die Theorie, gegen welche Bergson opponiert, versteht wie erwähnt die Zeit als eine Sukzession von Gegenwarten. Für Bergson ist aber die Vergangenheit nicht durch ihren Platz in dieser Reihe definiert, sie ist keine Gegenwart irgendeinen Grades, sondern sie ist im Verhältnis zur Gegenwart wesensverschieden und dennoch koexistent – so Deleuze. Dieser Lesart zufolge ist die reine Erinnerung virtuell, erstens insofern sie als vergangenes Erlebnis fortwährend Realität bewahrt, und zweitens – und grundlegender – weil jede Gegenwart mit sich selbst als virtuelle Erinnerung koexistiert. Die Gegenwart wird nicht zur Vergangenheit im Nachhinein, sondern sie muss ihr eigenes konstitutives Vergangenseinwerden in sich tragen: »puisque le passé ne se constitue pas après le présent qu'il a été, mais en même temps, il faut que le temps se dédouble à chaque instant en présent et passé«¹⁰ »da sich die Vergangenheit nicht nach der Gegenwart, die sie gewesen ist, bildet, sondern gleichzeitig mit ihr, muß sich die Zeit in jedem Augenblick in Vergangenheit und Gegenwart aufteilen.«¹⁰ Mit anderen Worten hat die Gegenwart immer sowohl eine aktuelle als auch eine virtuelle Seite; während sie aktuell gelebt wird, konstituiert sie sich zugleich als virtuelle Erinnerung, obwohl uns diese virtuelle Spiegelung im Augenblick ihrer Gestaltung unbemerkt bleibt. Die virtuelle Erinnerung ist aber die Voraussetzung des Erinnerns überhaupt und insofern auch der gelebten Gegenwart, die ständig vergangene Erfahrungen aktualisiert – und umgekehrt immer neue virtuelle Erinnerungen hervorbringt.

Bei Bergson findet man entsprechend die Figur zweier Kreisläufe, die miteinander interferieren: die der Wahrnehmung und des Gedächtnisses.¹¹ Die Erinnerung kehrt immer wieder als Perzeption zurück, wenn sie sich in neuen Bewegungen oder Handlungen manifestiert. Die Wahrnehmung gleitet umgekehrt in die Virtualität über, im selben Moment, in dem sie sich der Aktualität zuwendet. Diese Kreislauffigur impliziert zweierlei: Erstens betont sie das Vermittlungsverhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, die sich gegenseitig beeinflussen. Zweitens bildet diese Vermittlung für Bergson das Fundament der Freiheit: »Ainsi, entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il

y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté» So stehen zwischen der bloßen Materie und dem zum Nachdenken am fähigsten Geiste alle möglichen Intensitätsgrade des Gedächtnisses oder, was auf dasselbe herauskommt, alle Grade der Freiheit.«¹² Das Gedächtnis ist demzufolge das Verbindungsglied zwischen dem Materiellen und dem Geistigen. Es ist der Zugang zur Vergangenheit in der Gegenwart, der es ermöglicht, auf die Zukunft einzuwirken. Die Freiheit zum aktiven Eingriff in die Wirklichkeit beruht demnach auf der Koexistenz der virtuellen Erinnerung mit der aktuellen Gegenwart. Darin liegt die Zentralität des Begriffes des Virtuellen in der delezueschen Ereignistheorie.

Deleuze: Das Virtuelle in der Ontologie der Zeit

Während bereits Bergson die Grundlagen einer Theorie des Virtuellen schuf, nahm doch erst Deleuze diesen Ansatz auf, um von ihm ausgehend eine systematische Ontologie der Zeit zu entfalten.¹³ Wie oben deutlich gemacht, unterscheidet Bergson nicht streng zwischen Subjekt und Zeit, Gedächtnis und Vergangenheit oder Psychologie und Ontologie. Überhaupt erscheint Bergsons Denken häufig begrifflich ungenau. Explizite Definitionen sind selten, und viele Kernbegriffe lassen sich anscheinend unproblematisch gegeneinander austauschen.¹⁴ Deleuze hingegen besteht auf einer ontologischen Auslegung der Überlegungen Bergsons, ungeachtet aller psychologischen Hinweise zum Unbewussten durch den Letzteren:

Ce que Bergson appelle «souvenir pur» n'a aucune existence psychologique. C'est pourquoi il est dit *virtuel*, inactif et inconscient. Tous ces mots sont dangereux, surtout «inconscient», qui nous semble depuis Freud inséparable d'une existence psychologique. [...] Seul le présent est «psychologie»; mais le passé, c'est l'ontologie pure, le souvenir pur n'a de signification qu'ontologique.

Was Bergson die »reine Erinnerung« nennt, ist nichts Psychologisches. Deshalb wird von ihr als dem *Virtuellen*, Inaktiven und Unbewußten gesprochen. All diese Ausdrücke sind prekär, vor allem der Ausdruck »unbewußt«, der seit Freud der Bezeichnung einer besonders wirksamen und aktiven psychologischen Sphäre vorbehalten zu sein scheint. [...] Nur das Gegenwärtige ist »psychologisch«; aber das Vergangene ist die Sphäre der reinen Ontologie, die reine Erinnerung hat ausschließlich ontologische Bedeutung!¹⁵

Verkennen wir Bergsons Verschiebung der Diskussion über das Gedächtnis aus der Psychologie in die Ontologie, missachten wir laut Deleuze seinen größten

Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Was Bergson über das Gedächtnis schreibt, muss als ebenso wahr für die Zeit begriffen werden. Während Bergson es seinem Leser überlässt, die genauere Bedeutung des Virtualitätsbegriffs zu dechiffrieren, ist er also bei Deleuze rigoros ontologisch definiert und gehört zur Struktur der Zeit – nicht zuletzt der Konfiguration der Vergangenheit.

Auch ist es Deleuze's Anliegen, den Begriff der Virtualität von dem des Möglichen oder der Potenzialität zu trennen, wogegen diese Differenz bei Bergson, der die beiden kaum unterscheidet, eher diffus und unausgesprochen bleibt.¹⁶ Deleuze verlässt sich hier auf ein Bonmot von Marcel Proust aus *Die wiedergefundene Zeit*, dem letzten Band des monumentalen Werkes *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, welches immer wieder in den Schriften Deleuze's auftaucht: Die reinen Erinnerungen sind »réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits«.¹⁷ Das Virtuelle ist kein Unwirkliches; es hat faktische Realität, indem es mit dem Aktuellen koexistiert. Die Erinnerung bleibt, wie erwähnt, Teil unserer Wirklichkeit, auch wenn sie im gegebenen gelebten Augenblick nicht unmittelbar aktualisiert ist. Zugleich ist das Virtuelle ideell: Wir erfahren es nicht (oder nur ausnahmsweise) in seiner Reinheit, sondern müssen intellektuell darauf rückschließen – und dennoch ist es keine Abstraktion, da es sich aus keinem Aktuellen abstrahieren lässt. Deleuze ist es außerdem wichtig, Virtualität und Potentialität klar voneinander zu unterscheiden, da das bloß Mögliche immer im Gegensatz zur Realität stehen muss. Das bloß Mögliche *ist* nicht und wenn es realisiert wird, verliert es den Charakter des nur noch Möglichen. Das Virtuelle, dagegen, bildet ein permanent wirkendes (obwohl inaktuelles) Element der Ontologie und macht die Voraussetzung der Interferenz von Vergangenheit und Gegenwart aus.

Im Anschluss an Proust nimmt Deleuze ferner eine Korrektur an Bergsons Gedächtnistheorie vor: »Il suffit à Bergson de savoir que le passé se conserve en soi. Malgré ses pages profondes sur le rêve, ou sur la paramnésie, Bergson ne se demande pas essentiellement comment le passé, tel qu'il est en soi, pourrait aussi être sauvé pour nous.«¹⁸ Für Bergson genügt das Wissen, dass die Vergangenheit an sich bewahrt ist. Seiner tiefsinnigen Seiten zum Traum oder zur Paramnesie ungeachtet stellt sich Bergson im Wesentlichen nicht die Frage wie die Vergangenheit, so wie sie an sich ist, auch für uns erkennbar sein kann.¹⁸ Es sei Bergson gelungen, die einzigartige Existenz der Vergangenheit als *souvenir pur*, unabhängig von der Gegenwart, darzustellen, doch er habe die Frage ignoriert, wie wir diese Erinnerung wiederfinden können und wie sie für uns erscheinen möge. Wir begegnen der Vergangenheit ja eben nicht – wie auch Bergson selbst betont – als einer verblassten oder deutlichen Gegenwart, sondern *als* Vergangenheit, das heißt als etwas von der Gegenwart Wesensverschiedenes.

Gerade der letzte Band des Romans von Proust untersucht die Frage, wie

eine Erinnerung deutlich vom erinnerten Erlebnis abweichen kann: Das Combray, das der Erzähler als Erwachsener wieder besucht, hat sich nicht merklich verändert und doch erscheint es zu seiner großen Enttäuschung ganz anders als in seiner Erinnerung, die in der berühmten *mémoire involontaire* durch die Madeleine hervorgerufen wurde.¹⁹ Die plötzliche, überwältigende, unfreiwillige Erinnerung bietet also keinen direkten Zugang zu der Vergangenheit, wie sie als Gegenwart war. Auch ist das Bild von Combray keine durch die aktuelle Gegenwart hervorgebrachte bloße Fiktion. Der reinen Vergangenheit der *mémoire involontaire* gilt eine ›doppelte Irreduzibilität‹, worunter sie weder auf die Gegenwart, die sie war, noch auf die heutige Gegenwart, die sie hätte sein können, zurückgeführt werden kann.²⁰ Diese Irreduzibilität liegt Deleuze zufolge daran, dass die *mémoire involontaire* ein Stück reiner Zeit offenbart; »un peut de temps à l'état pur.«²¹ Diese proustianische reine Erinnerung verinnerlicht für Deleuze die Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart, sodass sie weder mit der Identität noch mit dem Unterschied der beiden gleichzustellen ist, sondern eben mit der Virtualität, die im Dazwischen ihrer Koexistenz vibriert.²²

Im Gegensatz zu Bergson betont Deleuze somit die Rettung der Vergangenheit *für uns*. Die Vergangenheit ist kein aus der Gegenwart Abgeleitetes, doch die Erinnerung bildet auch kein geöffnetes Tor zum Vergangenen, so wie es »eigentlich gewesen ist.«²³ Was von dem vergangenen Ereignis weiter besteht, ist seine virtuelle Subsistenz, das heißt sein Charakter eines reinen Ereignisses (*événement pur*). Im vom vergangenen Erlebnis durchdrungenen Augenblick der *mémoire involontaire* von Proust »the artist presents us with the past, *qua* virtual being, as an *event*.«²⁴ Analog zu dieser virtuellen Intensität des Vergangenen im Jetzt wäre es bei Benjamin die mit Vergangenheit geladene Jetztzeit, welche die historische Zeit erfüllt.²⁵ Durch die gesteigerte Wirklichkeit des Kunstwerks stellt uns der Künstler die reine Virtualität in ihrer isolierten Idealität gegenüber. Zwar besitzt die virtuelle Seite des Ereignisses, die in unserer Erinnerung überlebt, spezifische Gestalt, da es um ein spezifisches Ereignis geht, aber ihre Bedeutung für unsere Gegenwart und unser Verhältnis zur Vergangenheit bleibt doch unbestimmt. Es liegt an uns, eine adäquate Antwort zu geben, indem wir sie als bestimmte Handlung aktualisieren und sie so für uns retten. Die Virtualität des reinen Ereignisses führt, so Deleuze, zur Kollision zwischen dem, was war, und dem, was hätte sein können. Bei Deleuze läuft die These des Virtuellen also auf die Verpflichtung gegenüber der Vergangenheit hinaus – eine Implikation, die auch bei Benjamin zentral ist.

Es ist zu beachten, dass sowohl Bergson als auch Proust sich auf das Gedächtnis und die virtuelle Erinnerung (oder die *mémoire involontaire*) als *individuelles* Phänomen konzentrieren, während Deleuze sie in einen kollektiven Kontext

setzt. Deleuze schreibt in *Das Zeit-Bild* Bergson allerdings den Antisubjektivismus seiner eigenen Zeittheorie zu, indem er unter Bezugnahme auf diesen konkludiert, dass die einzige Subjektivität die der Zeit sei: »la seule subjectivité, c'est le temps.«²⁶ Nebenbei bemerkt findet sich eine ähnliche Behauptung zum historischen Subjekt Benjamins bei Werner Hamacher: »Dies Subjekt, das nichts anderes ist als Zeit, ist in seiner tiefsten Schicht, als Geschehen eines Bestimmtwerdens durch sich, bloßes Medium.«²⁷ Während Bergson in *Materie und Gedächtnis* durchgehend vom Subjekt spricht, assimiliert Deleuze dieses als ein bloß »larvenhaftes Subjekt« des synthetisch-passiven Ichs in sein eigenes antisubjektivistisches System.²⁸ Deleuze' theoretischer Sprung von Bergson und Proust zu seinen eigenen Überlegungen gründet darin, dass die beiden letzteren sich ein Interesse für die individualpsychologische Ebene bewahren, während Deleuze diese zu exorzieren versucht, um an eine Ontologie der virtuellen Zeit zu gelangen. Zugleich will er eine bloße Phänomenologie der individuellen Erfahrung vermeiden, indem er die kollektive Zeiterfahrung in den Vordergrund stellt. Darin gleicht er Benjamin, welcher seinerseits die *mémoire involontaire* Prousts auf das gesellschaftliche Unbewusste ausgeweitet hat.²⁹

Benjamin: Virtueller Messianismus?

Die Theorie des Virtuellen in den Werken Bergsons erscheint also selbst als eine virtuelle, die erst von Deleuze aktualisiert werden musste. Demnach ist die Abwesenheit des Begriffes des Virtuellen bei Benjamin wenig überraschend, insofern dieser sich in der Forschungsdiskussion seiner Gegenwart noch nicht durchgesetzt hatte. Benjamin soll jedoch Bergson intensiv studiert haben,³⁰ und dieser wird schon im *Trauerspiel*-Buch zitiert – mit Stoßrichtung gegen eine mechanistische Auffassung der Zeit: »Das Bild der Zeigerbewegung ist, wie Bergson erwiesen hat, für die Darstellung der qualitätslosen wiederholbaren Zeit der mathematischen Naturwissenschaft unersetzlich.«³¹ Durch die Ablehnung einer homogenen, sukzessiven Zeitordnung und die Ersetzung derselben durch eine affektive Gedächtniszeit ist Benjamin sowohl mit Bergson als auch mit Proust verwandt. Auch wenn sich keine philologische Erbschaft nachweisen lässt, bewegt sich Benjamin doch in der Konstellation Bergson-Proust-Gedächtnis-Zeit, die Deleuze nach der Struktur der Virtualität organisiert. Jedoch ist auch bei ihm ein zeitliches Register des Unaktualisierten und dennoch immanent Subsistierenden zentral – unter dem Namen des *Messianischen*.

Die Figur des Messianischen hat Benjamin schon mit dem frühen Textstück eingeführt, das als das *Theologisch-politische Fragment* bekannt ist:

Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. [...] Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie.³²

Das Messianische ist einer der sonderbarsten und unbegreiflichsten Begriffe in Benjamins Geschichts- oder Zeitphilosophie. In der frühen Rezeption desselben haben sich konservative und marxistische Kommentatoren darum gestritten, inwiefern das Messianische im theologischen oder im materialistisch-revolutionären Sinne gelesen werden sollte. Man ist nie zu einer Lösung des Streits gekommen, der in den 1980er Jahren ausgeklungen ist.³³ Die Interpretation des Begriffs bleibt bis heute umstritten.

Nach der Niederschrift des Fragmentes nimmt das Messianische im Werk Benjamins keine auffällige Stellung ein – bis es später im *Passagen-Werk* und in den 1940 verfassten Thesen *Über den Begriff der Geschichte* wiederauftaucht. Grundsätzlich hat sich die Charakteristik des Messianischen wenig verändert: Es ist keine Eschatologie im traditionellen Sinne, wonach man ein schon festgelegtes Endziel abwartet (wie es in der christlichen Offenbarung des Johannes der Fall ist), sondern der Messias vertritt die in der Geschichte immanente Möglichkeit der Erlösung, die diese Geschichte zugleich zu Ende bringen und ein neues Zeitalter einleiten müsste. Jedoch wird hier die explosive politische Kraft stärker betont: »In dieser Struktur erkennt [der historische Materialist] das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit.«³⁴ Das Messianische gehört zur Revolutionstheorie der Geschichtsthesen, und doch bezeugt eine Vorstudie, in der Benjamin von der »messianischen Zeit« schreibt, dass der Begriff Benjamins politische Philosophie mit Überlegungen zu einer Zeittheorie verbindet.³⁵

Die messianische Zeit steht nicht im Gegensatz zur historischen Zeit, sondern begleitet sie als ihre unrealisierte Doppelung, indem jede Gegenwart eine »Jetztzeit, in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind« darstellt.³⁶ Das Messianische koexistiert mit der Geschichte als geheimer Index, der diese auf die Erlösung aus ihrer ruinösen Kontinuität verweist. Es ist die zeitliche (oder ontologische) Voraussetzung der politischen Revolution, welche wiederum erst die messianisch gegebene Hoffnung auf Erlösung erfüllen kann. In den Vorstudien zu den Geschichtsthesen heißt es, dass Marx mit dem Begriff der

klassenlosen Gesellschaft die messianische Zeit säkularisiert habe. Doch diese Vorstellung einer emanzipierten Menschheit sei eben nicht als Ziel in die Zukunft zu verschieben, sondern es gebe in Wirklichkeit »nicht einen Augenblick, der *seine* revolutionäre Chance nicht mit sich führte – sie will nur als eine spezifische definiert sein, nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung im Angesicht einer ganz neuen Aufgabe.«³⁷ Die messianische Zeit liegt weder am chronologischen Ende der irdischen, noch ist sie als Transzendenz über diese erhoben, sondern sie ist in sie »ingesprengt; sie verwebt sich in unsere spezifische Wirklichkeit und will deswegen auch zu jedem Zeitpunkt selbst als spezifisch erkannt werden. Sie ist immanent, auch wenn sie dem Verstand unerkennbar bleibt:

Der historische Materialist, der der Struktur der Geschichte nachgeht, betreibt auf seine Weise eine Art von Spektralanalyse. Wie der Physiker ultraviolett im Sonnenspektrum feststellt, so stellt er eine messianische Kraft in der Geschichte fest. Wer wissen wollte, in welcher Verfassung sich die »erlöste Menschheit« befindet, welchen Bedingungen das Eintreten dieser Verfassung unterworfen ist und wann man mit ihm rechnen kann, der stellt Fragen, auf die es keine Antwort gibt. Ebensogut könnte er sich danach erkundigen, welche Farbe die ultravioletten Strahlen haben.³⁸

Genauso hätte auch Deleuze das Virtuelle beschreiben können. Das Virtuelle besitzt wie ultraviolette Strahlen faktische Realität, auch wenn sie im Farbspektrum nicht zu sehen ist. Es braucht eine Analyse, um diese Realität festzustellen. Es wäre aber falsch, nach der (wenn auch nur möglichen) Seinsweise derselben zu fragen – das Virtuelle *existiert* nicht, sondern es *subsistiert*, in der typischen Redeweise von Deleuze gesprochen, und so auch der zeitliche Index des Messianischen bei Benjamin.

Um es gemäß dem Wahlspruch Prousts auszudrücken: Das Messianische ist real, aber nicht aktuell; ideal, aber nicht abstrakt. Es ist real, da es im Jetzt jeder Gegenwart eingesprengt ist, und doch ist es nicht aktuell, es bleibt unrealisiert. Der Begriff verweist auf ein Ideal, auch wenn dieses Ideal unbestimmt bleibt; aber das Messianische ist nicht abstrakt, weil es kein bloß aus der profanen Ordnung Abstrahiertes bildet – auch bezeichnet es keinerlei Transzendenz, sondern das immanente Außen der Geschichte. Die Hoffnung des Messianischen bezieht sich explizit auf die Vergangenheit: Uns ist, »wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.«³⁹ Ohne den Verweis auf die Vergangenheit wäre der Index der messianischen Zeit nicht zu denken. Dementsprechend definiert Deleuze wie erwähnt die Virtualität als die Koexistenz der Vergangenheit mit der Gegenwart, oder besser: die Vergangenheit bildet eine virtuelle Verdoppelung der Gegenwart, ohne deren Abbild zu sein.

Die messianische Zeit ist die Zeit der virtuellen Potentialität, die jede aktuelle Zeit begleitet. Deleuze schreibt zur ›reinen Vergangenheit‹, verstanden als Virtualität: »c'est le passé tout entier, intégral, tout notre passé qui coexiste avec chaque présent« [daß die Vergangenheit vollständig, daß unsere ganze Vergangenheit mit jeder Gegenwart koexistiert].¹⁰ Obwohl nicht jede Virtualität die Totalität der Vergangenheit umfasst, bedingt die virtuelle Natur der totalen Vergangenheit die Interferenzen verschiedener Zeiten. Die Koexistenz (oder Kosubsistenz) ist die Voraussetzung des Interagierens. Auch Benjamin versteht das Messianische als die Verbindung aller Zeiten zueinander: »Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbrüchigkeit die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.«¹¹ Er stellt fest, dass es hier um keine Universalgeschichte geht – eine solche gäbe es nur mit einer endgültig erlösten Menschheit, der vollendeten messianischen Gesellschaft; uns bleibt sie unzugänglich. Vielmehr stellt die messianische Zeit eine innere Grenze der historischen Erfahrung dar, die zugleich den Referenzpunkt aller Geschichte bildet und insofern das Überkreuzen verschiedener Epochen ermöglicht – ähnlich wie die virtuelle Vergangenheit in ihrer Totalität bei Deleuze.

Werner Hamacher hat das Messianische als die Möglichkeit des unmöglichen Glücks (oder der verfehlten Möglichkeit desselben) interpretiert: »Es könnte kein Messias kommen, wenn sein Kommen, das heißt aber: wenn der Messias selbst als der, der er ist, sofern er kommt, gewiß wäre. Messias ist nur, der auch nicht kommen und nicht Messias sein kann. Er ist nur der, der noch im Kommen nicht kommen kann.«¹² Wenn auch syntaktisch dunkel, ist der Sinn des Zitierten doch klar: Das Messianische ist nie gegeben und die Möglichkeit seiner Abwesenheit gehört zu seiner Definition. Hamacher demonstriert rhetorisch-performativ, dass sich der Messias immer in einem paradoxen Spannungsfeld zwischen Sein und Nichtsein oder Möglichkeit und Unmöglichkeit (seines Seins) befindet. Doch seine rhetorischen Ausflüchte lassen ahnen, dass die Kategorien des Seins und des Möglichen zur Interpretation des Messianischen wenig geeignet sind. Vielmehr ist dieses im Register der Virtualität zu verstehen, da es hier um mehr als bloß Mögliches geht. Das Mögliche ist dem Wirklichen gegenüber neutral. Ob etwas möglich oder unmöglich ist, bleibt rein deskriptiv. Das Mögliche ist ein Unwirkliches, welches verwirklicht werden kann, das Unmögliche ein Unwirkliches, welches es nicht kann. Im Möglichen liegt aber keine Forderung und kein Trieb nach seiner eigenen Verwirklichung.

Anders beim Messianischen wie auch beim Virtuellen. Hamacher selbst bemerkt das ›Insistieren der Zeit‹ in Benjamins Zeitverständnis und formuliert dementsprechend dessen ›Theorem der Immanenz der Zeit‹ folgendermaßen:

»daß die Zeit als verharrende in den wechselnden Erscheinungen ist.«⁴³ Das Messianische ist kein bloß Mögliches, sondern es ist Träger des Beharrens jeder Vergangenheit auf ihrer Forderung an die Gegenwart. Wie oben erwähnt erhebt die Vergangenheit Anspruch auf die messianische Kraft, die uns gegeben ist. Und Benjamin setzt fort: »Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist. Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein.«⁴⁴ Der Messias steigt aus der vergangenen Hoffnung zu uns auf. Die Vergangenheit insistiert auf ihrer Teilhabe am Streit der Gegenwart und dieses Insistieren regelt die messianische Zeit, die zugleich Möglichkeit und Notwendigkeit der Beziehung von Vergangenheit und Gegenwart bildet. Mit einer Formulierung von Deleuze: »Le présent existe, mais seul le passé insiste«
↳Die Gegenwart existiert, nur die Vergangenheit aber insistiert.‹⁴⁵ Das Virtuell-Messianische ist unermesslich »wirklicher« als das bloß Mögliche, weil es auf sich selbst beharrt und dadurch die Gegenwart auf sich verpflichtet.

Deshalb sprechen sowohl Deleuze als auch Benjamin von der Rettung der vergangenen Zeit. Deleuze geht es darum, den virtuellen Wahrheitsgehalt, den Proust uns in der *mémoire involontaire* blitzhaft erkennbar macht, »für uns« zu retten, Benjamin darum, dem Anspruch der Vergangenheit, der Toten und der Unterdrückten, auf Erlösung gerecht zu werden. Weil alle Zeiten virtuell miteinander koexistieren, nehmen sie auch Teil an derselben Erlösungshoffnung und erheben Anspruch darauf, im Erstreben derselben mitgemeint zu sein. So gehört der Begriff des Messianischen sowohl zum Bereich der Ontologie als zu dem der Politik. Er bezeichnet als ontologische Bedingung die Möglichkeit der Verbindung aller Zeiten und als politisches Engagement die Verantwortung, diese Möglichkeit als Erlösung einzulösen – ohne aber ihren Erfolg zu verbürgen. Diese Doppelfunktion zeigt, wie beide Denker die Zeitphilosophie zu Diensten der Politik heranziehen. Sowohl das Virtuelle als auch das Messianische sind durch und durch Zeitstrukturen, aber solche, die nicht als neutral verstanden werden dürfen. Jede Zeitphilosophie muss ihre eigenen politischen Voraussetzungen kennen, durch welche sie ihre Richtung gewinnt, selbst wenn sie sie rückwirkend begründet.

Zusammenfassung

In einem Brief von 1936 an Theodor W. Adorno hat Benjamin einmal geschrieben, es scheine ihm, dass ihre jeweiligen Untersuchungen zum Kunstwerk und

zum Jazz »wie zwei Scheinwerfer, die von entgegengesetzten Seiten auf ein Objekt gerichtet werden, Umriss und Dimension der gegenwärtigen Kunst in durchaus neuer und sehr viel folgenreicherer Weise erkennbar machen.«¹⁶ Dieses Ideal der Erkenntnis gilt auch für den vorliegenden Aufsatz: Die Theorie des Virtuellen von Deleuze soll aus einem anderen Blickwinkel neues Licht auf die Frage werfen, worauf sich der Begriff des Messianischen bei Benjamin bezieht. Diese doppelte Perspektive ist besonders fruchtbar, weil es beiden Denkern um das Verhältnis von Zeit und Handeln, Gedächtnis und Befreiung geht.

Für Bergson ist die Virtualität des Gedächtnisses die Voraussetzung der *Freiheit* im Gegensatz zum Determinismus einer mechanistischen, sukzessiven Zeitauffassung. Diese Grundannahme findet sich bei Deleuze und Benjamin wieder. Das Bestehen eines virtuellen, immanenten Zeitregisters, das in die aktuelle Geschichte »ingesprengt« ist, ist die Bedingung der Möglichkeit einer Reaktivierung des Anspruchs der Vergangenheit auf die Gegenwart. Diesem Anspruch gerecht zu werden, ist die historische Aufgabe im Sinne politischen Handelns.

Hier soll weder eine Identität der beiden Denker behauptet werden, noch ist Benjamins »metaphysischer« Messianismus auf Deleuze' »ontologische« Virtualität zu reduzieren. Die Differenzen zwischen ihnen wie auch ihre jeweilige Eigenart sind offensichtlich und erfordern keine Ausarbeitung. Im hier vorgelegten Kontext sondern sie sich vor allem im Intensitätsgrad des virtuellen Registers voneinander ab: Deleuze' affirmative Immanenzphilosophie lässt Zuversicht in der ständigen Präsenz des Virtuellen zu, während die messianische Kraft in Benjamins dialektischem Materialismus nie mehr als eine schwache Kraft sein kann; das Messianische ist die »Hoffnung der Hoffnungslosen«, ein Grenzbegriff des permanenten Ausnahmezustandes.

Doch die Lektüre des Messianischen am Modell des Virtuellen mag helfen, das Unbehagen an der Dichotomie von Theologie und Materialismus in Benjamins historisch-politischen Schriften zu beseitigen. Das Messianische ist theologisch-metaphysisch *und* materialistisch, insofern es die zeitontologische Möglichkeit der Revolution bildet. Die Durchdringung der Geschichtsphilosophie durch Theologie ist die Besonderheit des benjaminschen Materialismus. Sein Grundbegriff, behauptet das *Passagen-Werk*, ist Aktualisierung;¹⁷ aber diese Aktualisierung setzt ein Virtuelles voraus. Unter dem Messianischen müssen wir die Immanenz eines virtuellen zeitlichen Index in der Geschichte verstehen, durch welche die Gegenwart in Verbindung mit der Vergangenheit tritt. Die Aktualisierung dieser Immanenz würde die durch die Vergangenheit beanspruchte Erlösung darstellen.

Anmerkungen

- 1 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main 2002.
- 2 Paolo Virno entfaltet in seinem Buch *Déjà Vu and the End of History*, London–New York 2015 eine Theorie der Zeiterfahrung ausgehend vom Begriff des Virtuellen und bezieht sich dabei mehrfach auf Benjamin. Deleuze bleibt allerdings unerwähnt.
- 3 Rob Shields, *The Virtual*, Abingdon 2003.
- 4 Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* [1896], Paris 1968.
- 5 Ebd., 82; Hvhg. im Original.
- 6 Ebd., 82–89.
- 7 Ebd., 146; dt. *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, autorisierte Übers. von Wilhelm Windelband und Eugen Diederichs, Jena 1908, 132f.
- 8 Ebd., 147; dt. 134. Zur dreigliedrigen Gedächtnistheorie von Bergson, vgl. auch Keith Ansell-Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*, Abingdon 2002.
- 9 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris 1966. Vgl. Ansell-Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual*.
- 10 Gilles Deleuze, *L'Image-temps. Cinéma 2*, Paris 1985, 108f.; dt. *Kino 2. Das Zeit-Bild*, übers. von Klaus Englert, Berlin, 1996, 111.
- 11 Bergson, *Matière et mémoire*, 114f.; dt. *Materie und Gedächtnis*, 235.
- 12 Ebd., 250.
- 13 Wie es im Allgemeinen für die Kernbegriffe Deleuze' gilt, taucht der Begriff der Virtualität in vielerlei Kontexten auf und schreibt sich in zahlreiche begriffliche Konstellationen ein, in einer Sukzession philosophischer Experimente, die nicht linear aufeinander bauen, sondern sich rhizomatisch aufeinander beziehen. Das Virtuelle gehört keineswegs ausschließlich zur Ontologie der Zeit, sondern ist dem durchgängigen deleuzianischen Projekt einer prozessualen Ontologie der Differenz, im Gegensatz zu einer essenziellen Ontologie der Identität, zentral und bezieht sich sowohl auf Zeitlichkeit als auch auf Räumlichkeit. Da es hier jedoch um das Messianische als Zeitstruktur und die Beziehung Benjamin-Bergson-Deleuze geht, beschränke ich mich in der vorliegende Diskussion der Virtualität bei Deleuze auf den Rahmen der Zeitontologie.
- 14 Ansell-Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual*.
- 15 Deleuze, *Le bergsonisme*; dt. *Henri Bergson zur Einführung*, hg. und übers. von Martin Weinmann, Hamburg 1997, 74f.
- 16 Ansell-Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual*.
- 17 Deleuze, *Proust et les signes*, Paris 1964, 73f. Vgl. Mirjam Schaub, *Gilles Deleuze im Wunderland. Zeit- als Ereignisphilosophie*, Paderborn 2003, 23f.
- 18 Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris 1964, 74; eigene Übers.
- 19 Vgl. Deleuze, *Proust et les signes*.
- 20 Ich paraphrasiere hier Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968, 115.
- 21 Vgl. Deleuze, *Proust et les signes*.
- 22 Ebd.
- 23 In den Worten Leopold von Rankes; vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann

- Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1991, Bd. I, 691–704, hier 665; Walter Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, in: ebd., Bd. II, 465–505, hier 469; Nachweise der *Gesammelten Schriften* Benjamins im Folgenden mit Sigle GS und Bandangabe .
- 24 Ansell-Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual*.
 - 25 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 701.
 - 26 Deleuze, *Cinema 2. L'Image-temps*, Paris 1985, 110.
 - 27 Werner Hamacher, »Jetzt«. *Benjamin zur historischen Zeit*, in: *Benjamin Studien/Studies*, 2 (2002), 160.
 - 28 Deleuze, *Différence et répétition*, 107.
 - 29 Vgl. Thomas Weber, *Erinnern*, in: Michael Opitz, Erdmut Wizisla (Hg.), *Benjamins Begriffe*, Frankfurt/Main 2000, Bd. I, 230–259.
 - 30 Ursula Link-Heer, *Zum Bilde Prousts*, in: Burkhardt Lindner (Hg.), *Benjamin-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart 2011, 507–521.
 - 31 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: GS, Bd. I, 203–430, hier 275.
 - 32 Walter Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, in: GS, Bd. II, 203–204, hier 203. Zur Datierung des Textes auf 1922/23, vgl. Werner Hamacher, *Das Theologisch-politische Fragment*, in: Lindner (Hg.), *Benjamin-Handbuch*, 175–192.
 - 33 Vgl. Rolf Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?*, in: Peter Bulthaup (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«*, Frankfurt/Main 1975; Thomas Küpper, Timo Skrandies, *Messianismus*, in: Lindner (Hg.), *Benjamin-Handbuch*, 35–38.
 - 34 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 703.
 - 35 GS, Bd. I, 1231.
 - 36 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 704.
 - 37 GS, Bd. I, 1231.
 - 38 Ebd., 1232.
 - 39 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 694.
 - 40 Deleuze, *Le bergsonisme*, 55; dt. *Bergson zur Einführung*, 79.
 - 41 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 703.
 - 42 Hamacher, »Jetzt«. *Benjamin zur historischen Zeit*, 178.
 - 43 Ebd., 166.
 - 44 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 695.
 - 45 Deleuze, *Différence et répétition*, 115, dt. *Differenz und Wiederholung*, übers. von Joseph Vogl, München 1992, 118.
 - 46 GS, Bd. I, 1022.
 - 47 GS, Bd. V.